

LA IGUALDAD COMO EJERCICIO POLÍTICO DE LA DEMOCRACIA BOLIVARIANA**EQUALITY AS A POLITICAL EXERCISE OF BOLIVARIAN DEMOCRACY****Autor:**

Luis Berrizbeitia

Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual, Venezuela

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6369-1687>**Dirección para correspondencia:** berrizbeitia@gmail.com

Fecha de recepción: 15 de agosto del 2019

Fecha de aceptación: 01 de diciembre del 2019

Fecha de publicación: 2 de enero del 2020

Citación/como citar este artículo: Berrizbeitia, L. (2020). La Igualdad como ejercicio político de la Democracia Bolivariana. *Nullius*, 1(1), 60 - 73. Recuperado de: <https://revistas.utm.edu.ec/index.php/revistanillius/article/view/2336>

Resumen

La llegada de Hugo Chávez a la Presidencia de Venezuela trajo una revisión del concepto mismo de democracia para el país, fundamentado en las ideas políticas de Simón Bolívar. El ejercicio de esta política se ha basado en la participación de todos los sectores de la sociedad de la cosa pública. En este trabajo se revisa la propuesta filosófica y política detrás de la acción de Hugo Chávez en Venezuela para procurar la igualdad en la ciudadanía.

Palabras clave: Chávez, Venezuela, Democracia, igualdad, constitución.

Abstract

The arrival of Hugo Chavez to the Presidency of Venezuela brought a review of the very concept of democracy for the country, based on the political ideas of Simón Bolívar. The exercise of this policy has been based on the participation of all sectors of the public thing society. In this work the philosophical and political proposal behind the action of Hugo Chávez in Venezuela to ensure equality in citizenship is reviewed.

Keywords: Chávez, Venezuela, Democracy, equality, constitution

1. Introducción

Hacer una revolución no se trata únicamente de consignas y palabras. Es necesario un ejercicio jurídico y político para la transformación de las relaciones en la comunidad política que interviene. El desarrollo de teoría y acción de Hugo Chávez sienta las bases desde su irrupción, en 1992 con el celeberrimo “por ahora” -luego de la intentona militar-, para romper los elementos institucionalizados en la sociedad venezolana que estaban establecidos como dinámicas sociales inquebrantables.

A lo largo de estas páginas se hará un recorrido por diversos fundamentos filosóficos y políticos que nos permitan comprender ¿qué es la igualdad política y cómo la entendemos? ¿Cuáles son las contradicciones del Estado Liberal Burgués para la búsqueda de la igualdad, tal como la entendemos? Y ¿desde qué referentes y bajo qué términos Hugo Chávez logró una transformación de la realidad filosófica y política de Venezuela?

2. La igualdad en la comunidad política

La comunidad política es un espacio para el debate y la construcción de relaciones. La política es el dispositivo para la administración del conflicto. Es necesaria para evitar que *la sangre llegue al río*, que las posturas entre integrantes antagónicos que hacen vida dentro de ella se vuelvan tan irreconciliables que se procure la aniquilación o negación total de cualquiera de los grupos en disputa. El desconocimiento de cualquiera de los grupos o sujetos que forman parte de la comunidad termina siendo un ejercicio que está al margen de la política, la niegan en su práctica y esencia.

La política misma, como concepto no escapa a la dicotomía de su propio significado. Existe la idea de la política como regularizador institucional, y también está la idea como disciplina generadora de disrupción y conflicto. Al respecto veamos lo que nos señala Eduardo Rinesi (2011):

La palabra 'política' es ambivalente no porque eesté necesitando una 'definición' más precisa, sino porque aquello que nombra involucra una tensión irradicable. En efecto: contra quienes reducen la política (como lo hacen las teorías 'institucionalistas' que dominan el ambiente de la politicología académica) al mero funcionamiento de la maquinaria institucional, pero también contra quienes buscan la política sólamente en las prácticas de oposición a esos dispositivos, sostendré acá que el conflicto y la tensión entre la idea de políticaentendida como práctica institucional de administración de las sociedades y la idea de la política entendida como el antagonismo y la lucha es constitutiva de la política misma. Que el espacio de la política se define exactamente en esa tensión, en ese punto de cruce entre instituciones formales y las prácticas sociales. (p. 19)

La igualdad es un concepto fundamental para entender la política, es el equilibrio necesario para el reconocimiento de las partes que hacen vida en ella, en la dinámica de la comunidad. Entonces, la política es el medio a través del cual la igualdad se hace posible.

La igualdad no hace necesariamente iguales a los grupos antagónicos. No en el sentido mundano y común de la palabra. La política manifiesta la igualdad desde el momento que comprende las asimetrías, el conflicto, y se hace manifiesta la necesidad de la mediación. Existe una parte de la sociedad que domina a la otra. La parte subalterna busca subvertir el orden establecido y cambiar las reglas de juego para poder hacerse fuerza dominante. Ese doble reconocimiento es un momento de igualdad de acuerdo con Ranciere (2010):

Hay política simplemente porque ningún orden social se fundamenta en la naturaleza, ninguna ley divina ordena las relaciones humanas. (...) Hay política porque -cuando- el orden natural de los reyes pastores, de los señores de la guerra o de los poseedores es interrumpido por una libertad que viene a actualizar la igualdad última sobre la que descansa todo orden social. (...) Hay orden en la sociedad porque unos mandan y otros obedecen. Pero para obedecer una orden se requiere al menos dos cosas: hay que comprenderla y hay que comprender que hay que obedecerla. Y para hacer eso, ya es preciso ser igual a quien nos manda. Es esta igualdad la que carcome todo orden

natural. No hay duda de que los inferiores obedecen en la casi totalidad de los casos. Lo que queda es que el orden social es devuelto por ello a su contingencia última. En última instancia, la desigualdad sólo es posible por la igualdad. Hay política cuando la lógica supuestamente natural de la dominación es atravesada por el efecto de esta igualdad. (p. 31)

El ejercicio de la política permite el proceso de verificación de la igualdad que hay entre los grupos que componen la comunidad. Existe política en el momento de la irrupción de un grupo subalterno que hace valer su voz en la sociedad procurando hacerse parte de la misma. Un grupo que, siendo oprimido y estando fuera de la administración de la cosa pública, pretende hacerse presente para desplazar al grupo dominante. La relación entre estos grupos es asimétrica, las condiciones materiales y de poder son diametralmente opuestas. Sin embargo, sólo la comprensión de la situación de asimetría proporciona el momento de igualdad.

La comunidad política está determinada por un orden jurídico que favorece a la clase dominante que hegemoniza la cosa pública. Desde este orden, desde la constitución del Estado como estructura normativa, regula la posibilidad de irrupción de las clases subalternas y, con la misma facilidad, la condena a un estatuto de no participación, de *no ser* en la dinámica política. Esta estructura ordenadora de la política, desde la perspectiva de Ranciere (2010), es la policía. La policía y el conflicto son extremos fundamentales para la existencia de la política y la igualdad: “para que haya política, es preciso que la lógica policial y la lógica igualitaria tengan un punto de coincidencia” (p. 50). Lo curioso es que es que la lógica libertaria tiene la aspiración de desplazar a la lógica policial y tomar su lugar. El resultado de la inversión absoluta de roles no hace más que negar la política... y la igualdad: “La igualdad se transforma en su contrario a partir del momento que quiere inscribirse en un lugar de organización social y estatal” (p. 50).

Los Estados Modernos están constituidos por una estructura burguesa de la construcción política. Signados por la visión de la Ilustración, representan una estructura que ha secularizado la fórmula del poder político. La Modernidad también opera sobre el sujeto que escinde su propio ser en dos dimensiones: una el ser social, laico y que forma parte de un cuerpo político con responsabilidades en la construcción de la sociedad; la otra, un ser individual con libertad de cultos y creencias que además tiene el derecho al desarrollo de las posibilidades personales, la acumulación de riquezas y la libertad económica. Estas dos esferas del sujeto que conforma el Estado Moderno ofrece una contradicción para el ejercicio de una comunidad política que establezca procesos igualitarios. Veamos en la siguiente sección las reflexiones del joven Carlos Marx.

3. Sobre la cuestión judía

La Modernidad, bajo el totalizante manto de la Ilustración, desarrolla una doble operación para la constitución del sujeto político y el cuerpo social al cual pertenece. Por una parte, construye un cuerpo político diferenciado del clásico. Su principal característica es romper con la religiosidad y el imperio de la ley divina como fundamento esencial de la impronta moral. De igual forma, modifica el sentido del contrato social que se soporta, durante el Renacimiento, en la premisa del Soberano, único e infalible; donde los sujetos del cuerpo político resignan su libertad para que sea el Soberano quien la administre ante la amenaza del *Estado de Naturaleza* que acabaría con todos. El *Leviatán* de Thomas Hobbes (1992) recoge los principales argumentos de esta forma de contrato:

Las leyes de la naturaleza (tales como la justicia, equidad, modestia, piedad y, en suma, la de haz a los otros lo que quieras que otros hagan para ti) son, por sí mismas, cuando no existen el temor a un determinado poder que motive su observancia, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a cosas semejantes. Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno¹.

Por otra parte, el sujeto burgués, que a pesar de su enorme poderío mercantil no ascendía con tanta prisa como lo quisiera, dado lo onerosa que era la protección impositiva del Soberano, busca el resguardo de la libertad de acumulación con la protección de su dimensión privada. Así se hace poder la Sociedad Civil, un nuevo espacio que lucha por la cualidad individual del ser humano ante la amenaza normalizadora de un Estado entrometido en sus asuntos mercantiles y personales. Es este el espíritu general que nos trae la Modernidad en la constitución de su cuerpo político que pasa por la idea kantiana de la construcción política (Kant, 2016), hasta la elaboración hegeliana.

Sobre la construcción de la idea del *cuerpo político* de la Modernidad vamos a rescatar un fragmento de Hegel (2009), que es precisamente con quien discutiría Marx en su idea de la representación de la sociedad y el mundo cuando señala: “Para Hegel todo lo que ocurrió y que sigue ocurriendo es únicamente lo que ocurre con su propio razonamiento. De esta forma la filosofía de la historia no es más que la historia de la filosofía, de su propia filosofía”. Con esta mordaz sentencia, Marx (2004) establece la diferenciación entre su abordaje dialéctico, de definición materialista, y el ideológico y metafísico hegeliano.

El pensador ilustrado, a través de una metáfora anatómica, desarrolla la inexorabilidad de la consolidación de las disposiciones modernas a través de la *infección del cuerpo político*. Esto traería la constitución del sujeto político ilustrado y moderno que conserva en la pura intelección su capacidad de individualización en la estructura estatal:

La comunicación de la pura intelección puede compararse, por ello, a una difusión, como la de un aroma en una atmósfera sin resistencia. Es una penetrante infección que no se hace antes perceptible como algo contrapuesto frente al elemento indiferente que se insinúa y que, por tanto, no puede ser rechazada. Sólo cuando la infección se ha difundido ya, *es para la conciencia* que se confía despreocupada de ella. (...) Tan pronto como la pura intelección es para la conciencia, ya se ha difundido; la lucha en contra de ella delata la infección acaecida; es ya demasiado tarde, y todo medio no hace más que calar la enfermedad, pues ha calado en la médula espinal de la vida espiritual (Hegel, 2009, pp. 320-321)

Más adelante veremos una diferencia sustancial entre la propuesta política ilustrada, que es silenciosa y pasa desapercibida, y la contraparte propuesta por Marx, que apela a la conciencia y a la definición del propio sujeto.

En el año de 1812, el gobierno prusiano emite un edicto que proscribía a los judíos para ejercer cargos públicos. Este edicto golpea directamente la contingencia de Carlos Marx. Su padre se ve obligado a hacerse protestante y renegar de su condición religiosa para no encontrarse al margen de

¹ En un sencillo anagrama en su lengua original (*palabras* en inglés es *words*, mientras que *espada* es *sword*) impone la solución al *Estado de Naturaleza* y a la posibilidad de que el *hombre sea el lobo del hombre*. Todos bajo el auspicio del poder onmímodo del Soberano, ese *Leviatán* que todo lo devora.

su fuente de trabajo. Más adelante, en 1843, Bruno Bauer, discípulo de Hegel y quien además fue profesor del propio Marx, publica un artículo en el cual desarrolla algunas consideraciones sobre el tema del edicto prusiano, señalando que la secularización del Estado Moderno obliga a los judíos a deslastrarse de su fe para poder participar de la cosa pública, de la misma forma en que el Estado debe apartarse de cualquier consideración religiosa para poder funcionar bajo el imperio de la ley y los preceptos de la Ilustración.

Ese mismo año Carlos Marx escribe un artículo en el cual contesta las consideraciones hechas por Bauer. El joven Marx ataca con vehemencia el hegelianismo y nos presenta un análisis de las contradicciones contenidas en el Estado Liberal Burgués. Más adelante, en su vida política daría cuerpo doctrinario a su propuesta de clases (Marx y Engels, 2007), con el Manifiesto Comunista, donde se insta a la clase a hacerse consciente de su papel en la toma del poder político.

Lo primero que señala Marx es la dualidad que hay entre el Estado y la esfera privada. Lo hace dejando ver que todo aquello que promueve el Estado como institucionalidad. El Estado *debe* ser garante de la igualdad en la cosa pública y limitar aquello que atenta contra el bienestar general. Sin embargo, permite todas las desviaciones que alteran la igualdad de lo público, como ejercicio individual en el espacio privado. No existe la forma en que el Estado pueda controlar, por ejemplo, la propiedad del ciudadano, ya que la presupone como un hecho que puede ser capitalizado en el ámbito privado de su propio ser individual:

La anulación política de la propiedad privada no sólo no destruye la propiedad privada, sino que, lejos de ello, la presupone. El Estado anula a su modo las diferencias de *nacimiento*, de *estado social*, de *cultura* y de *ocupación* al declarar el nacimiento, el estado social, la cultura y la ocupación del hombre como diferencias *no políticas*, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender estas diferencias, como copartícipe *por igual* de la soberanía popular, al tratar todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación *actúen* a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza *especial*. Muy lejos de acabar con las diferencias *de hecho*, el Estado sólo existe sobre estas premisas, sólo se siente como *Estado político* y sólo hace valer su *generalidad* en contraposición a estos elementos suyos. (Marx, 2015, p. 66)

A partir de allí, Marx empieza a desarrollar numerosos ejemplos de las contradicciones del Estado Moderno frente a la esfera individual de los ciudadanos. Echa mano de los Derechos Humanos para dejar ver la incongruencia que hay en la regulación que puede tener el Estado sobre los derechos de la ciudadanía. Cómo la libertad contempla la posibilidad de hacer lo que se quiera en la medida en que no se vulnere la libertad del otro y cómo esto, en contraposición con el espíritu del Estado, no fomenta la unión entre los seres humanos, sino que lo fragmenta en la medida de que sus intereses son personalísimos. O cómo el derecho a la propiedad privada es el derecho de gozar libremente de su patrimonio sin limitaciones de ningún tipo. Cómo el principio de Seguridad del Estado, en lugar de velar por la estructura política superior y general a la cual está al servicio -el bien superior de todos los integrantes de la comunidad política-, es la operación que garantiza la posibilidad de gozar de todas estas prerrogativas liberales bajo la protección del propio Estado como benefactor del sujeto burgués.

En un ejercicio de profundo cinismo, Marx señala también que uno de los principales vicios que figuran en el espíritu del Estado burgués tiene que ver con el afán de lucro que motoriza la propia dinámica económica, política, filosófica y social. Hace entonces una directa interrelación con la secularización de las características judías. De esta forma señala que la secularización del judaísmo implicaría “La necesidad práctica, el interés egoísta” (2015, p. 85), por lo cual sería necesario que el Estado erradicara también el culto secular del sujeto judío, que no es otro que el *dinero*. Marx utiliza la propia construcción de la desviación egoísta del sistema capitalista incipiente para poder señalar el cinismo que tiene con la propuesta de erradicación del judaísmo como partícipe de la propia sociedad de lo común, ya que el resultante sería nada más y nada menos que la propia sociedad capitalista.

De igual forma se refiere a la libertad de cultos y creencias, que, en definitiva, es el fondo del debate. ¿Cómo el Estado puede secularizar para la vida pública la fe, de cualquier tipo, si los derechos del ser humano garantizan la posibilidad de desarrollar su fe en la esfera privada? De acuerdo a Marx esta escisión del sujeto en el Estado genera profundas contradicciones para la armonización de la vida común. Cierra entonces su planteamiento con el siguiente párrafo:

Sólo cuando el hombre individual real cobre en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus *forces propres* como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desglosa de ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana. (2015, p. 83)

La categoría final de *emancipación humana* planteada por Marx se refiere a la idea de una nueva conciencia colectiva. El pensador alemán ya orientaba las bases para poder pensar una nueva lógica de valores, una nueva *Razón*, para la sociedad que trascendiera la lógica contradictoria y bipolar del capitalismo y la Sociedad Civil en tanto representación de la clase dominante y principal beneficiaria de la dinámica del Estado Moderno. Marx cree en una direccionalidad colectiva, pero bajo una premisa de interrelación humana que permita el reconocimiento del *hombre con el hombre*².

El ejercicio del pensamiento marxista es entonces, como lo habíamos señalado al principio de este apartado, una práctica consciente de definición, a diferencia de la propuesta hegeliana que actúa como una enfermedad silenciosa hasta que ya no queda más remedio. Marx pide al sujeto una definición previa. Sobre esto Alain Badiou (2019), señala:

Podemos llamar “marxismo” a un pensamiento que sitúa de manera compleja, abarcando todos los niveles de análisis y comprensión, la posibilidad de una práctica ligada (no cabe duda) a la categoría de clase como categoría activa, como categoría que anima a conjunto del dispositivo, pero sólo con el objetivo de inventar una práctica nueva cuyo núcleo sea superar (en la medida de lo posible) las divisiones que todavía aparecen en el discernimiento de los componentes de la situación y, a partir de eso, tejer de acuerdo con la orientación hacia lo irreversible las consecuencias unificadas del discernimiento (p. 61-62)

² El ejercicio del pensamiento marxista es, entonces, como lo habíamos señalado al principio de este apartado, una práctica consciente de definición, a diferencia de la propuesta hegeliana que actúa como una enfermedad silenciosa hasta que ya no queda más remedio. Marx pide al sujeto una definición previa.

La acción política de la Modernidad y la Ilustración ha cimentado una superestructura dominante para la regulación de las dinámicas filosóficas, políticas, culturales y económicas. De acuerdo con esta propuesta de Marx, la sinceración de este sistema pasa por la reorientación del sujeto que constituye la comunidad política. En primer lugar, desde la integración del sujeto en una sola orientación de acción tanto en la esfera social como la individual, re integrarlo de la escisión provocada por la dualidad Estado-Sociedad Civil que instaura la Modernidad. Esta integración tiene como punto de partida la conciencia política del propio sujeto que re interpreta el hecho social como finalidad del bienestar general. Sobre esta base se presentan algunos de los desafíos para la disrupción filosófica, política, cultural y económica. Veremos en el siguiente segmento algunos de los elementos en este sentido que se pueden rastrear del proceso emancipatorio contenido en la propuesta de la Revolución Bolivariana, rescatando los elementos fundamentales que hay en Simón Bolívar y Simón Rodríguez, así como las orientaciones teóricas de Hugo Chávez.

4. Simón y Simón

El siglo XXI amaneció muy temprano para la República Bolivariana de Venezuela, del mismo modo en que, por antonomasia, el siglo anterior se incorporó efectivamente a mediados de su propio curso, luego de la muerte de Juan Vicente Gómez, dándole paso a esta Modernidad tan sui géneris y tropical. Fue un proceso precedido por determinaciones intrínsecas de una dinámica histórica muy particular y una combinación de elementos filosóficos, políticos, culturales y económicos que, a pesar de estar circunscritos en un contexto latinoamericano relativamente homogéneo, están diáfananamente diferenciados al resto del continente.

Hugo Chávez se encuentra, al asumir la presidencia el 2 de febrero de 1999, con un país subsumido en una profunda crisis filosófica, institucional, cultural y económica. Los integrantes de la comunidad política estaban escindidos en un antagonismo irremediable que presagiaba una confrontación intestina mortal. La Modernidad venezolana fue un proceso que excluyó a una buena parte de la sociedad, los más numerosos, los más pobres, y estableció un reinado de la desigualdad desde la perspectiva en la que la hemos definido a lo largo de estas páginas. Hay desigualdad porque no existe la posibilidad de intervención de estas grandes mayorías de la cosa pública. Este grupo político social era, como diría Ranciere (2010), *la parte de los que no tienen parte*. Fue entonces la elección de Chávez, el ascenso con una propuesta de reconfigurar el orden filosófico, político, cultural y económico³ que irrumpe el momento de la igualdad. Donde la antigua lógica de dominación es interrumpida por la palabra y la razón de una clase subalterna que se hace presente en el discurso y la capacidad de decisión de la cosa pública.

El proyecto de Hugo Chávez y la Revolución Bolivariana se fundamenta en la política como proceso de reconocimiento de las partes en conflicto que integran la comunidad política. Es por ello por lo que se asume y se ejecuta como un proceso libertario y de igualdad. Se plasma en un documento principal, que es la Constitución de 1999, que a su vez se fundamentó en el rescate de un pensamiento y acción originario del sentido político republicano de la independencia, evidentemente incorporando

³ La propuesta siempre fue diáfana, desde la campaña electoral, Chávez proponía la refundación de la República con un llamado a un proceso constituyente que pudiera generar un nuevo contrato en el cual se vieran incluidos todos los sectores de la sociedad venezolana. Más que una promesa era una línea programática del proyecto de ejercicio del poder de Hugo Chávez.

nuevas realidades y procesos filosóficos, políticos, culturales y económicos que evolucionaron durante estos dos siglos de recorrido histórico.

La idea republicana que presenta Bolívar en el Congreso de Angostura (1819), es de espíritu Moderno. Su antagonismo e interlocución es con la Monarquía y la colonia. Bolívar tiene contacto directo con la efervescencia revolucionaria de principios del siglo XIX y absorbe la lógica dispuesta por las clases dominantes para el derrumbe de la monarquía y del sistema dominante de su tiempo. Bolívar es un liberal, pero un liberal permeado por un pensamiento que descubre elementos que van un poco más allá de la tradición europea, porque reconoce los sinsabores de la vida en tierras coloniales.

La intervención de Simón Rodríguez como pensador político nos entrega luces sobre una mirada diferente que pudo tener Bolívar sobre la realidad, sobre la fórmula para entender la posibilidad de construcción de una comunidad política particular. La referencia más directa de su pensamiento la encontramos en *Sociedades Americanas* (Rodríguez, 2004). En su búsqueda de establecer las bases para un sistema filosófico, político, cultural y económico propio, el Maestro hace un recorrido por los elementos principales de los países que se erigían como referente de la construcción política de su tiempo: Francia, Inglaterra y Estados Unidos, para lograr una síntesis que se expresa en la celeberrima reflexión:

Dónde iremos a buscar modelos?...

-La América Española es *original* = ORIJNALES han de ser sus instituciones i su Gobierno = i ORIGINALES sus medios de fundar uno i otro
o *Inventamos o Erramos* (p. 138)

Desde esta clave tenemos que entender la construcción de un modelo de gobierno para la naciente república. Simón Rodríguez es un pensador de la disrupción política. Orienta una visión alternativa. Pero también, como hombre de su tiempo, dialoga con la realidad que tiene frente a sí. Es un personaje activo de la opinión pública que disiente y es perseguido por la lógica policial, por ese Estado que pretende mantener su forma de gobierno. Estos son elementos que no podemos perder de vista, porque el pensamiento político tiene que ser leído en la clave de su tiempo histórico, no es homologable a otro. Comprendiendo esa dimensión, veamos otra reflexión que hace el Maestro en referencia a lo que debe ser el propósito de la República como sistema de gobierno y que nos entrega una aproximación a los conceptos morales que deben servir de guía para la institucionalidad republicana:

La idea de REPÚBLICA es el resultado de muchas *combinaciones*: es la más simple expresión á que el *estudio del hombre*, ha reducido todas las *Relaciones Sociales*

Su fórmula es:

$$\text{PUEBLO} \times \frac{\{intereses\ particulares\}}{intereses\ particulares} = I = \text{REPÚBLICA}$$

Á los que no entienden el cálculo será menester decirles cómo se lee esta fórmula – y se lee así: Pueblo, *multiplicado* por intereses particulares y *dividido* por Intereses particulares *igual uno*, *igual* REPÚBLICA y *para aquellos á quienes el lenguaje parezca oscuro* se amplificará el discurso diciendo que los hombres se reúnen por sus intereses que buscando cada uno su conveniencia sin consultar la del otro, yerran todo el fin de la unión, porque los intereses chocan

que éste es el motivo de todas las desaveniencias y éstas, la causa de las guerras que las luces se adquieren con la experiencia han hecho pensar – que pensando se ha descubierto, que el único medio para establecer la buena inteligencia, es hacer que TODOS PIENSEN en el bien común y este bien común es la REPÚBLICA (2004, p. 90, 91)

Simón Rodríguez escribe todo con un sentido, cada palabra, incluso la fórmula de escritura -que tiene estructura matemática para conferirle una dimensión estratégica a su discurso-, tiene un propósito. En este caso nos dibuja una República que trasciende el sentido dual de la Ilustración. La cosa pública para el Maestro no permite la operación del desdoblamiento individual burgués. El único propósito es poder trabajar en función del bien común, esa es la característica fundamental de la comunidad política que nos plantea Rodríguez.

La relación entre los dos “Simones”, Bolívar y Rodríguez, se ha pretendido reducir a las primeras letras del que sería futuro Libertador. Pero la verdadera relación se cimenta en una segunda etapa, que es de intercambio y formación política en los albores del siglo XIX, toda vez que muere la esposa de Bolívar y éste viaja al continente europeo. Allí se reúne con su viejo maestro y desarrollan una relación más estrecha, sostenida en la valoración e interpretación de los acontecimientos políticos de su momento -entre otros, asisten a la coronación de Napoleón como rey de Italia en Milán- y que culmina, como momento, el 15 de agosto de 1805 con el juramento en el Monte Sacro. Las ideas de Simón Rodríguez están en la acción política de su pupilo y en la orientación de su fundamentación republicana, que se comprende más allá de la realidad europea o estadounidense, las cuales eran los principales referentes de construcción política de la época.

El Discurso de Angostura, pronunciado el 15 de febrero de 1819, lejos está de ser una disertación teórica. Está circunscrito a la contingencia de la lucha independentista que ya había sufrido dolorosos reveses. Es una proclama pragmática para poder consolidar lo que hasta el momento había sido tan difícil conseguir para las fuerzas patriotas. Está permeado por los antagonismos intestinos de las fuerzas patrióticas y el delicado equilibrio que existía entre ellas. Bolívar establece un debate sobre el tipo de gobierno que era necesario para ese momento específico de la lucha. Sin embargo, la profundidad de sus consideraciones ha permitido que se le pueda dar una lectura a los elementos de este texto proyectándole continuidad a la visión originaria de las ideas -lo que veníamos expresando de la relación con Simón Rodríguez y su perspectiva sobre el tipo de gobierno más idóneo para la naciente República- y el impacto que éstas tuvieron en el tiempo, más allá de los avatares propios de la contingencia política de su era.

En la lectura que hemos hecho, en las consideraciones sobre el tema de la igualdad, podríamos detenernos, en primer lugar, en el sujeto que define Simón Bolívar como parte originaria de la comunidad política propuesta. Este no es un dato baladí, porque preconfigura los grupos en disputa por administración de la cosa pública en la naciente República:

Al desprenderse la América de la monarquía española, se ha encontrado semejante al Imperio Romano, cuando aquella enorme masa cayó dispersa en el medio del antiguo mundo. Cada desmembración formó entonces una nación independiente conforme a su situación y sus intereses; pero con la diferencia que aquellos miembros volvían a reestablecer sus primeras asociaciones. Nosotros, ni aún conservamos los vestigios de lo que fue en otro tiempo; no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derecho, nos hayamos en el conflicto de disputar a los naturales los

títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de todos los invasores; así nuestro caso es el más extraordinario y complicado. (Bolívar, 2009, p. 123)

Esta definición es muy importante porque, aunque no determina exactamente cuál es el sujeto político que será el centro de su acción, establece todo aquello que *no es*, en referencia con su pasado inmediato. Pero Bolívar, en la consolidación de un Estado que le permitiera estabilizar la efervescencia política de su tiempo, configura en el ejercicio político del Discurso de Angostura, una propuesta para el equilibrio entre los diversos actores que componen la dirección social de su tiempo. Aún está latente el peligro realista replegado hacia Nueva Granada y la costa del Pacífico. Pero también las apetencias de aquellos que, por medio de las armas, hicieron posible la libertad del territorio venezolano. Desde esa realidad política se establece la direccionalidad de un tipo de gobierno, en el que se soporta la ontología ideal: “El sistema de gobierno más perfecto es aquel que produce la mayor suma de felicidad posible, la mayor suma de seguridad y la mayor suma de estabilidad política” (2009, p. 130). De acuerdo con Bolívar, la única forma de aproximarse a esto, entendiendo la convulsión que sufre América, es a través del imperio de la ley. Será la ley la que permita salvar el imperio de la desigualdad que reina. No puede haber diálogo político porque existe una desigualdad originaria y natural entre aquellos que componen la comunidad política:

Mi opinión es, legisladores, que el principio fundamental de nuestro sistema depende inmediata y exclusivamente de la igualdad establecida y practicada en Venezuela. Que los hombres nacen todos con derechos iguales a los bienes de la sociedad, está sancionado por la pluralidad de los sabios; como también lo está que todos los hombres nacen igualmente aptos a la obtención de todos los rangos; pues todos deben practicar la virtud y no todos la practican, todos deben ser valerosos y todos no lo son; todos deben poseer talentos y todos no lo poseen. (...) Un gobierno republicano ha sido, es y debe ser el de Venezuela; sus bases deben ser la soberanía del pueblo: la división de los poderes, la libertad civil, la proscripción de la esclavitud, la abolición de la monarquía y de los privilegios. Necesitamos la igualdad para refundir, digámoslo así, en un todo, la especie de los hombres, las opiniones políticas y las costumbres públicas. (2009, p. 129-131)

Bolívar se refiere a una igualdad material que redunde en la igualdad política. Establece una propuesta de reconfiguración de los actores que impulsen la comunidad política bajo relaciones de igualdad. Para ello debe operar el contrato social que se suscribirá. La idea de la participación popular está subyacente, aún lejana dentro de la práctica política inmediata. Desarrolla acciones importantes para la incorporación de todos los actores de la sociedad en el debate necesario. Por ello pretende disolver las relaciones de sujeción preexistentes en la vieja sociedad nacional, a pesar de su comprensión sobre las resistencias que genera la propuesta. El concepto de “igualdad establecida y practicada” representa un importante avance para la reconstrucción política de la sociedad. Un par de siglos más tarde Chávez va a retomar este concepto para desarrollar las bases de la transformación filosófica, política, cultural y económica del país.

Estos elementos, que sirven a Bolívar para sostener su propuesta política de unión, se convierten en uno de los fundamentos para la construcción política bolivariana. Hugo Chávez rescata la idea de la igualdad política que señala Bolívar como ejercicio necesario para la transformación de un Estado Moderno que imperaba en Venezuela. Hablar de este Estado Moderno es referirse a aquel que tiene un desdoble entre lo público y lo privado, como habíamos revisado en el texto de Marx, y que

garantiza los derechos individuales de los ciudadanos, socavando, insoslayablemente, la capacidad igualitaria de la comunidad política.

5. La República de los iguales

Caracterizar la comunidad política previa a la llegada de la Revolución Bolivariana tendría numerosas implicaciones. Pero una de las más relevantes, más en el contexto en que se ha desarrollado este trabajo, sería el de la exclusión de un sector muy numeroso e importante de la sociedad. Una parte estaba ajena de la cosa pública: “una parte sin parte”. Bajo estos elementos podríamos señalar que había una dinámica política signada por la desigualdad, que tenía la divergencia como norma. Eso se reproducía en todas las demás dimensiones de la sociedad.

La elección de Hugo Chávez fue la reafirmación y sustentación de un instante de igualdad. El 4 de febrero de 1992, con el intento de tomar el poder por la vía de las armas, se elevó esa voz que no tenía resonancia en la dinámica política de la sociedad venezolana. Ese momento histórico sirvió como imagen de la posibilidad. El “por ahora” del discurso del comandante activo del ejército, ataviado con brazalete tricolor y boina roja colocó un rostro a la voz de la igualdad.

Sobre este asunto haremos un inciso para tomar unos elementos que trabaja el filósofo alemán Walter Benjamin (2009). El pensador señala que existen momentos en la historia de la lucha de los pueblos que sintetizan la voz de la resistencia, tanto lo sido como el porvenir:

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo “como verdaderamente ha sido”. Significa apoderarse del recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro. Al materialismo histórico le concierne aferrar una imagen del pasado tal como ésta le sobreviene de improviso al sujeto histórico en el instante de peligro. El peligro amenaza lo mismo al patrimonio de la tradición que a quienes han de recibirlo. Para ambos es uno y el mismo: prestarse como herramienta de la clase dominante. En cada época ha de hacerse el intento de ganarle de nuevo la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla. (p. 41-42)

Cualquier instante de disrupción tiene la misma posibilidad de cambio como de conservación. Corresponde a los actores del momento apropiarse del mismo desde cualquiera de las dos posiciones. Lo importante, desde la estructura mística con la que ve Benjamin los procesos históricos, es que cada momento de insurrección tienen la posibilidad de ser TODOS los momentos de insurrección a la vez. Este fue el caso del 4F para Venezuela en el cual resonó la historia de la alteridad para hacerse posibilidad futura.

La construcción de una comunidad política que supusiera la igualdad pasaba por la incorporación al debate político de los sectores que habían sido expropiados de ese espacio. Ese fue un eje fundamental del discurso y la acción. Se convirtió en una línea transversal de la propuesta política. Desde el inicio se contrapuso la idea de *Democracia Representativa* a *Democracia Participativa y Protagónica*⁴. Irrumpe el Poder Popular como un actor político que tiene los mecanismos constitucionales para participar directamente de la cosa pública.

4 En la Constitución aprobada en 1999, ya en el Título I: Disposiciones Fundamentales, el Artículo 5 señala que: *La soberanía reside intransferiblemente en el pueblo, quien la ejerce directamente en la forma prevista en esta Constitución y en la ley, e indirectamente, mediante el sufragio, por los órganos que ejercen el Poder Público*. Luego, el artículo 70 señala todos aquellos mecanismos que tiene el poder popular organizado para intervenir en la cosa pública. El contraste con el antiguo texto constitucional es evidente, ya que este sólo reconocía el voto como ejercicio político de los ciudadanos.

En la medida que se iban dando las batallas transformadoras en las dimensiones filosóficas, políticas, culturales y económicas, se desarrollaba un cuerpo teórico para poder sostener el proceso. Chávez no sólo era un político de una intuición privilegiada, también era un estudioso dedicado y sistemático. De sus múltiples experiencias y lecturas, de las innumerables conversaciones con pensadores, políticos, activistas y el propio pueblo, fue descubriendo elementos para la constitución de la comunidad política de la igualdad.

En primer lugar comprendió que había una tensión originaria entre el Estado, como estructura de poder, que devenía de la tradición de la Modernidad y que representaba una contradicción insalvable; y el Poder Popular como agente creador del nuevo sistema moral y político del nuevo modelo organizativo: “El socialismo desde donde tiene que surgir, que no es desde la Presidencia de la República, no se decreta eso, hay que crearlo desde las bases, es una creación popular, una creación de las masas, es una creación de la nación” (Chávez, 2009, p. 12).

La idea de *socialismo* es el cambio de forma para la comunidad política. Chávez planteaba que la construcción de este modelo surgía de una unidad territorial -sobre esto volveremos en breve- que se definió como La Comuna. Esta unidad, que es territorial, que tiene cualidad humana, es sobre todo un espacio de acción política que, si bien no estaba enfrentado al Estado que Chávez mismo lideraba y que procuraba transformar, era una fórmula separada y en tensión con el Estado constituido. Además de eso, el propio Chávez lo veía con cierta distancia del Partido Político que llevaba el gobierno central. No negaba su vinculación, pero alertaba la idea de subordinación de esta nueva orgánica política:

El Consejo Comunal no puede ser un apéndice del Partido, estaríamos matando al bebé. ¿Cuál es el bebé? Los Consejos Comunales. ¡Estaríamos produciendo un aborto, ustedes no lo permitan, no lo permitan! ¡El Partido ayuda, tiene que ayudar; ¡el partido impulsa, tiene que impulsar! Los Consejos Comunales no pueden ser apéndices de las alcaldías, no pueden ser, no deben ser, no se dejen. Los Consejos Comunales, las Comunas, no pueden ser apéndice de gobernaciones, ni del ministerio. Ni del Ministerio de las Comunas, ni del Presidente Chávez, ni de nadie. Son del pueblo, son creación de las masas, son de ustedes. (2009, p. 26-27)

Esta voz desde la investidura como Presidente comprende la contradicción con la fuerza histórica que tiene el Estado de la desigualdad. Más allá de quien controle los hilos del poder, la lógica del Estado Moderno absorbe la capacidad de transformación porque opera en una dualidad imperceptible a sus propios ojos y su propio sentir. Por eso Chávez es tan enfático en la idea de la independencia política de esta nueva estructura. ¿Desde dónde se forma esta nueva dinámica política? Desde la construcción del poder con su vínculo territorial⁵. Es por ello por lo que la nueva comunidad política tiene que partir de una realidad territorial concreta. Pero es fundamental que tenga la capacidad de articularse de forma sistémica con otras experiencias similares para poder desarrollar una posibilidad compleja para la organización de un territorio mucho más amplio, digamos el país entero:

5 Sobre este apartado el Comandante Hugo Chávez haría algunas reflexiones en otro momento sobre el concepto de *Toparquía*, que es trabajado anteriormente por Simón Rodríguez y que se refiere a la idea de la construcción del poder desde un lugar específico. Con esa idea territorial el Comandante señalaba que el poder tenía que nacer en un lugar determinado y a partir de allí irradiar sobre su ámbito de acción más cercano. La constitución de un entramado que respetara estas dinámicas de poder puede desarrollar una fórmula de organización mucho más democrática.

Una Comuna debe ser una célula. Pero, ¿quién ha visto una célula sola ella? Una célula tiene que estar junto a otra y otra, para formar el cuerpo, los tejidos y el cuerpo humano. Entonces tiene que ser un sistema integrado de Comunas, no una Comuna aislada por allá. Y eso es válido desde ahora mismo para los Consejos Comunales, que son núcleos... Ustedes saben que la célula tiene un núcleo, ¿verdad? Bueno, los Consejos Comunales son el núcleo de las Comunas, o uno de los núcleos de las Comunas. La comuna es como la célula, y las células tienen que irse ramificando, enlazando, tienen que ir formando un sistema, articulándose, para darle forma a un cuerpo. Es el nuevo cuerpo de la nación, desde abajo, desde el núcleo, que son ustedes; desde la célula, que es la Comuna, que están naciendo, las Comunas. (2009, p. 20)

Chávez planteaba la subversión total del orden establecido. Señalaba una nueva forma de organización filosófica, política, cultural y económica. Al igual que Aristóteles (2005), veía la conformación de este *cuerpo político* como algo que superaba a las partes que contenía, y que esta unidad determinaba al resto de las partes. Cuando se refiere a la inutilidad de una célula por sí misma se refiere a que una Comuna no puede ser exitosa, por más logros socialistas y democráticos que consiga, si no forma parte de un sistema orgánico que le confiera sentido político. Marca entonces una ruta para la construcción de la comunidad política que trascenderá el Estado Moderno Venezolano. Dentro de su disertación menciona cinco frentes de batalla que tienen que trabajar integrados para poder ser efectivos. Cada uno de estos frentes de batalla trabajan en dependencia directa con los otros, como señala: “Todos son importantes, todos; falta uno, que falte uno y se cae la mesa, es una mesa de cinco patas, pero si falta una se cae la mesa” (2009, p. 43). Son dimensiones interdependientes. Lo moral determina cada una de las demás esferas, porque todas tienen que actuar en consecuencia. No puede haber un sistema económico con una moral distinta, no puede gobernarse en lo territorial enajenado de la moral. No hay escisión posible de este hecho. Lo mismo sucede con cada uno de los frentes de batalla que plantea para la construcción de una nueva lógica de organización filosófica, política, cultural y económica.

Hay un elemento que permite el desarrollo de toda esta propuesta que es la irrupción del momento de igualdad política. La posibilidad de una nueva comunidad política pasa por el ejercicio de la igualdad que se produce en la disrupción de la exclusión y el Estado de la desigualdad. El desdoblamiento moderno que opera sobre las dimensiones públicas y privadas del sujeto político niega la posibilidad de un diálogo sincero para la construcción de una sociedad igualitaria. Eso es lo que cambia Chávez en el proceso que se inicia hace veinte años. Es desde allí como el ordenamiento político y jurídico retoman las necesarias transformaciones del sujeto que reclama Marx para llevar a cabo la *emancipación humana*. La revisión en teoría y práctica que hace Chávez sobre el ordenamiento jurídico y político nacional es una de las grandes transformaciones modernas donde la política se hace presente para desarrollar un ejercicio de la igualdad entre los ciudadanos.

Referencias Bibliográficas

- Aristóteles. (2005). *La política*. Buenos Aires, Argentina. Editorial Losada.
- Benjamin, W. (2009). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. Santiago de Chile. LOM Ediciones.
- Bolívar, S. (2009). *Doctrina del Libertador*. Caracas, Venezuela. Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Chávez, H. (2019). *Aló Presidente Teórico*. Caracas, Venezuela. Instituto de Altos Estudios del Pensamiento del Comandante Supremo Hugo Rafael Chávez Frías.

- Hegel, G. W. F. (2009) *Fenomenología del espíritu*. Bueno Aires, Argentina. Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (2009). *Leviatán*. Buenos Aires, Argentina. Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2016). *¿Qué es la ilustración?* Madrid, España. Alianza Editorial.
- Marx, K. (2015). *Antología*. Buenos Aires, Argentina. Siglo XXI Editores Argentina S.A.
- Marx, K. (2004). *Miseria de la filosofía*. Madrid, España. Bibliotec Edaf.
- Marx, K. Y Engels, F. (2007). *Manifiesto*. Bogotá, Colombia. Ocean Sur.
- Ranciere, J. (2010). *El desacuerdo*. Buenos Aires, Argentina. Nueva Visión.
- Ranciere, J. (2016). *El maestro ignorante*. Buenos Aires, Argentina. Libros del Zorzal.
- Rodriguez, S. (2004) *Inventamos o erramos*. Caracas, Venezuela. Monte Ávila Editores Latinoamericana.